

*Łukasz Trzeciński*

Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński

## Podróż do „nie wiem”



W literaturze religioznawczej i antropologicznej pojawiają się niekiedy opisy podróży, które można nazwać „sapiencjalnymi”, czyli podjętymi przez bohatera mitu lub baśni w celu uzyskania mądrości. Są one potrzebne dla zbawienia samego wędrowca, a niekiedy także dla znalezienia remedium na troski i nieszczęścia jego społeczności. Jak wiadomo z wielu interpretacji tego typu literatury, opisywana podróż dokonuje się zasadniczo w psychice bohatera, a mityczna geografia i krajobraz baśni odwzorowują w wewnętrznej przestrzeni przeszkody i zawłości duchowego rozwoju. Zasadnicza struktura mitycznej podróży ma odpowiednik w wielu opisach religijnych ścieżek prowadzących do wyzwolenia i zbawienia, zwłaszcza w tych, w których mistyka związana z daną religią posługuje się archaiczną symbolizacją. Z bogactwa wątków tworzących obraz tej drogi, będącej w pewnym sensie także wewnętrzną pielgrzymką do ukrytego wymiaru sacrum, wybrane zostaną trzy, dotyczące transcendencji, światła i czasu. Wydają się one istotne, gdyż ukazać mogą nie tylko wzajemne z sobą związki, ale i szerszą strukturę, w której osadzone są drogi zdobywania wyzwalającej mądrości. Trzeba zaznaczyć na wstępie, że niniejsze rozważania odnoszą się jedynie do tych opisów, w których ostatecznym celem wysiłków jest osiągnięcie poznania stanowiącego warunek wyzwolenia z jakiejś egzystencjalnie niepożądaney i niewygodnej sytuacji, ostatecznie – od świata. Nie dotyczą natomiast okoliczności, w jakich do uzyskania takiego wyzwolenia poznanie nie

jest konieczne. Chodzi więc o osiągnięcie i osiągnięcie mądrości – gnozy, w istotny sposób współuczestniczącej w ostatecznym celu.

Dwoma aspektami rozważanej drogi są ujawnianie i zakrywanie tego, co znajduje się w dynamicznie przekształcającym się polu rozpoznawania podmiotu. Zaznaczmy, że wiedza wiąże się z ujawnianiem, „jawieniem się” czegoś obdarzonego sensem, jednak proces poznawczy ma charakter dialektyczny, aby bowiem coś szczególnego mogło się ujawnić jako sensowne, coś musi zostać zanegowane<sup>1</sup>. Procesowi temu towarzyszą więc co najmniej dwa rodzaje stanów umysłu, jakie możemy nazwać niewiedzą. Pierwszy polega na tym, że podmiot, chcąc osiągnąć wiedzę, musi wybrać w swej drodze jakiś konkretny rodzaj postępowania, eliminujący to, co z przyjętego punktu widzenia jest nieistotne, zgodnie z zasadą *determinatio est negatio*. Treści nie do końca rozpoznane, lecz już zanegowane, stanowią rosnącą masę, mającą prawdopodobnie jakiś wewnętrzny porządek, który jednak nie jest akceptowany, gdyż w domyśle dążącego do wiedzy podmiotu nie wskazuje na cel dążenia lub – w jego odczuciu – nie gwarantuje jego osiągnięcia. Tak więc wszystko to, co zostało pozostawione na poboczu drogi poznania, mimo że mogłoby zostać poddane szczegółowej rozprawie, ze względu chociażby na ekonomię wysiłku, nie staje się takim przedmiotem badania. Być może jednak – i na tym polega ryzyko wyboru – to, co odrzucone i nie rozpoznane do końca, ukrywa w sobie właściwą drogę, ale nieraz trudno wrócić do niej, bo po prostu nie ma na to czasu. Potocznym przykładem dotyczącym tej kwestii, mogącym jednak mieć swe rozszerzenie na poznanie wyzwajające, jest poznanie naukowe, w którym odrzuca się zwykle wiele hipotez badawczych. Mogą one w innych niż dane warunkach znowu zyskać na znaczeniu, przejść pomyślnie weryfikację i posłużyć do skonstruowania nowej teorii. Odrzucone hipotezy towarzyszą więc procesowi naukowego poznania, stanowiąc jednocześnie jego pewne zaplecze, zdolne do ukazania wartości w sytuacji zmiany poznawczego paradygmatu. Sytuacja jest w tym przypadku ostatecznie pomyślna, ponieważ indywidualne wysiłki badaczy tworzą w sumie wiedzę, będącą wspólną własnością szerszego podmiotu, jakim jest ludzkość.

<sup>1</sup> Wspomniany aspekt sensu wydaje się konieczny dla tak rozumianego podmiotu, chociaż sama wiedza wyzwajająca zdaje się niekiedy wykraczać poza potocznie rozumianą sensowność. Samo pojęcie sensu nie może być tu jednak zdefiniowane poza ewentualnym podaniem jego uwarunkowań, gdyż przyjęte jako pojęcie pierwotne samo stanowi swą rację dostateczną.

W przypadku duchowego rozwoju może się zdarzyć, że zapomniana lub niezauważona „prawda” w jakiejś nowej sytuacji ukazuje w dobitny sposób swą użyteczność w stosunku do ostatecznego celu. Jakiś mało znaczący i pomijany drobiazg stać się może fundamentem nowej konstrukcji, początkiem nowej drogi i koniecznym elementem dopełniającym w istotny sposób pole zbawczego sensu. Do tego chyba odnoszą się między innymi ewangeliczne wersety mówiące o nieistotnej mądrości mędrców w konfrontacji z wiedzą „małuczkich” lub o „głupstwie”, dzięki któremu dokonuje się zbawienie, a także słynny werset o kamieniu węgielnym odrzuconym przez budowniczych<sup>2</sup>. Taka niewiedza, wyrastająca z koniecznej negacji, może stanowić w przypadku jakiegokolwiek istotnego poznania zagrożenie dla całego procesu. Trzeba dodać w tym miejscu, że w przeciwieństwie do naukowego poznania, w jakim można mówić o abstrakcyjnym podmiocie ogólnym, a indywidualne niepowodzenie nie ma raczej wymiaru eschatologicznego (choć może się zdarzyć, że badacz, nie osiągnąwszy swego celu, wpada w depresję i popełnia samobójstwo), w przypadku indywidualnej ścieżki duchowego rozwoju wszelkie pomyłki mogą mieć fatalne skutki. Ryzyko odrzucenia istotnych treści koniecznych do zbawienia nie skutkuje jedynie w banalnej – z perspektywy wieczności – konieczności odrzucenia jakiejś teorii, ale może mieć wpływ na czyjeś życie i śmierć. Jak głosi aforyzm, „człowiek nie ma innego życia niż to, które ma, a ma to, którym żyje”, ogranicza go więc czas jego życia. Przy tym wbrew obecnym w wielu religiach instytucjonalnym tendencjom „zbiorowego zbawienia”, wyraźnie widocznym w licznych organizacjach religijnych (w których głosi się, że do realizacji duchowego celu wystarcza podporządkowanie się tej instytucji), bliższe zapoznanie się ze źródłowymi tekstami większości religii wskazuje na absolutną konieczność indywidualnego, konkretnego i najbardziej intymnego i szczerego ustosunkowania się do przekazywanych przez te religie prawd wiary<sup>3</sup>. Oczywiście, zdanie się na instytucję zbawczą pojawiającą się w postaci jakiegoś Kościoła wyraźnie redukuje poziom lęku, ale nie

---

<sup>2</sup> Por. Ps 118,22; Łk 20,17; Dz 4,11.

<sup>3</sup> Ciekawym przypadkiem jest istnienie takich tendencji nawet w buddyzmie, w którym oświecenie – stanowiące istotny moment soteriologiczny – jest ze swej istoty czymś indywidualnym. Jednak w praktyce religijnej okazuje się, że ciężar wyzwolenia z sansary spoczywać może głównie na religijnej instytucji buddyjskiej. Por. M.S. Spiro, *Buddhism and Society*, Berkeley 1982.

znaczy to, że spełnia ono właściwie swą soteriologiczną funkcję. Lęk, o jakim mowa, związany jest przede wszystkim z niewiedzą<sup>4</sup>, co do natury rzeczywistości i skutków postawy w stosunku do niej, zaś podmiot religijny w swej naiwności odwołuje się zwykle do zbiorowej mądrości religijnej instytucji, nie próbując skonfrontować się z tą niewiedzą. W religijnym wymiarze żyje wówczas w Heideggerowskim „się”, ukrywając, a raczej przenosząc swój lęk i trwogę na instytucję, która ma ten lęk zredukować<sup>5</sup>. Te uwagi, trochę przerysowane, być może, ze względu na konieczność zrozumienia podróży sapiencjalnej jako postulatu uniwersalnego, odnoszą się do problemu lęku, jaki zwykle rodzi niewiedza w sytuacji niepewności zbawienia.

W wymiarze duchowego rozwoju, mającego dostarczyć konkretny rezultat zbawienia czy też samourzeczywistnienia, sytuacja poszukiwania właściwego rozumienia i działania przekłada się przede wszystkim na problem właściwego rozpoznawania kierunku poszukiwań. Konieczne jest podczas jej trwania zachowanie wytężonej uwagi oraz wyważone podejmowanie decyzji, co należy przyjąć, a co odrzucić. Paradoksalnie, dążenie do mądrości już na początku całej drogi musi przywołać do działania mądrość mającą pomóc we właściwym wyborze. Być może, w swej istotnej jakości ta początkowa mądrość nie różni się od tej, jaka ma być osiągnięta, co wyrażają niektóre rodzaje mistyki, mówiąc o „powrocie do siebie” w sytuacji, kiedy tak naprawdę zawsze się jest „u siebie”, zaś oddalenie od tego „się”<sup>6</sup> (czy też „ja”) jest rozpoznawane podczas duchowego rozwoju jako złudzenie. Konstatacja taka jest zrozumiała przy założeniu, że w trakcie tego rozwoju nie zdobywa się żadnej nowej podmiotowości, ale następuje jedynie oczyszczenie i istotna transformacja kogoś, kto wybrał taki cel życia. Podjęcie duchowej drogi jest na tyle trudne, że większość religii wzywa swych wyznawców, by zanim zdecydują się na ten trud, u wierzyli, że przyniesie ostatecznie spodziewany rezultat, zaś postulat „uwierz, żeby zro-

<sup>4</sup> Co nie oznacza, że nie jest wywoływany represyjną postawą członków jakiejś religijnej społeczności, przekazujących w świadomy i nieświadomy sposób zagrożenie potępieniem i pośmiertną karą w przypadku niedostosowania się do zbiorowych oczekiwań i ustalonego stylu myślenia.

<sup>5</sup> Być może dlatego, gdy instytucje religijne poddają się patologicznym procesom, rodzą największą trwogę, a wojny religijne należą do najkrwawszych.

<sup>6</sup> Zważyć tu można, że określeniem absoulutu w filozofii Upaniszad jest słowo *atman*, będące zaimkiem zwrotnym „się”.

zumieć” jest wyrazem tej podstawowej trudności. Nawet w przypadku Nauki (Dharmy) Buddy mówi się, iż co prawda wszystko to, co Budda głosił, nie jest wiarą, lecz nauką, a więc podlega weryfikacji stosowanej do twierdzeń naukowych<sup>7</sup>, niemniej jednak na samym początku konieczna jest chociażby minimalna wiara w to, że środki proponowane przez Buddę są skuteczne.

Innym rodzajem niewiedzy, jakim należy się tu zająć, jest iluzja. Polega na przypisywaniu czemuś nie posiadanej przez to coś natury, aspektów, właściwości lub sposobu egzystencji. W wielu koncepcjach filozoficznych i teologicznych złudzenie stanowi niesłychanie ważną kategorię, zarówno epistemologiczną, jak i ontologiczną. W pierwszym przypadku podmiot poznający pogrążony w iluzji (błędnie poznawczym) ma za zadanie pozbycie się jej, co stanowi warunek osiągnięcia wartości prawdy, jak i – jeżeli chodzi o poznanie wyzwalające – pozbywając się złudzeń, osiąga zbawienie. Ontologiczny wymiar iluzji ujawnia się zaś w koncepcjach traktujących złudzenie jako szczególnie sposób egzystencji; iluzja jest w nich rodzajem bytu, ale bytu mniej realnego, bardziej zabarwionego nicością niż byt źródłowy i samoistny<sup>8</sup>. Zdarza się, że aspekt epistemologiczny i ontologiczny wiążą się z sobą, jak to ma miejsce na przykład w indyjskiej wedancie, w której kosmologicznym początkiem iluzji (rozumianym jako błędna samo-identyfikacja bytu absolutnego) jest „odchylenie” (*adhyâsa*) działania mocy (*śakti*) Absolutu (*brahman*), które to odchylenie w wymiarze antropologicznym ujawnia się jako metafizyczna niewiedza (*avidyâ*). Świat utworzony dzięki działaniu tej mocy jest iluzorycznym światem, ale jednocześnie stanowi wyraz procesu samopoznania jak najbardziej rzeczywistego Absolutu. Tym samym pozbywanie się iluzji podczas procesu poznania jest w realny sposób uzyskiwaniem innego statusu ontologicznego, co owocować ma ostatecznie w pełnej identyfikacji z tym, co naprawdę rzeczywiste. Na przykład w śiwaizmie iluzja rozumiana jest jako moc brahmana, który nosi między innymi nazwę „władcy, pana iluzji”.

---

<sup>7</sup> Bardzo ciekawa jest postawa obecnego J.Ś. Dalaj Lamy, który zapytany o reinkarnację, a więc zasadnicze zagadnienie w buddyzmie, stwierdził, że przyjmuje tę doktrynę, ale jeżeli nauka uzasadni jej błędność, to nie będzie jej podtrzymywał.

<sup>8</sup> Jest to charakterystyczne dla koncepcji emanacjonistycznych, w których deprywacja bytu stanowi jedną z zasadniczych kategorii ontologicznych.

Prawie wszystkie znane doktryny religijne obiecują, że pozbywanie się złudzeń prowadzi do egzystencji bardziej wartościowej<sup>9</sup>, pełniejszej i mniej (lub w ogóle) niepodlegającej ograniczeniom czasu i przestrzeni. Iluzoryczność, o jakiej zwykle mówią, oprócz wyżej wymienionych ma dwa aspekty: przedmiotowy i podmiotowy. Złudzenia poznawcze mogą więc wynikać z zakłóceń poznawczych związanych z naturą badanych przedmiotów, jak i z błędów pozostających głównie w związku z podmiotem<sup>10</sup>. W tym miejscu należy tylko podkreślić, iż podobnie jak w przypadku zachodzenia na siebie wymiarów epistemologii i ontologii (co ukazano wyżej na przykładzie wedanty), tak i w tej sytuacji niesłychanie trudno rozgraniczyć, gdzie zaczynają się i kończą sfery iluzji po stronie podmiotu i przedmiotu.

Istnieje też inny, trzeci z kolei, najbardziej interesujący w odniesieniu do omawianego tematu rodzaj niewiedzy. Jest to niewiedza dotycząca tego, na czym naprawdę polega wyzwalająca wiedza, którą chce się osiągnąć, i czy rzeczywiście dostarcza upragnionego, tak czy inaczej rozumianego, szczęścia<sup>11</sup>. W procesie jej zdobywania odległość od celu mierzona jest głównie czasem, przekładanym w mitologicznej myśli na kategorie przestrzeni. W miarę postępu na ścieżce poznania ten czas się „zagęszcza”, dochodząc ostatecznie do postaci quasi-punktu<sup>12</sup>, w którym następuje jego przekroczenie i wejście w pozaczasowość. Zanim jednak faktycznie nie uzyska się oczekiwanego wyniku poznania, jest się skazanym jedynie na domysły, mniemania i intuicje. Są one konieczne, gdyby bowiem ich nie było, a więc gdyby nie było otwartego na przyszłość projektu życia, niemożliwe byłoby też samo dążenie i proces poznawczy. Jednym z zasadniczych pytań prezentowanych w tekście rozważań jest kwestia natury tego rodzaju niewiedzy. W potocznym i pobieżnym oglądzie wydaje się, że nie jest ona niczym szczególnym, stanowiąc po prostu zaprzeczenie wiedzy, do której się dąży; że jest jedynie czymś do usunięcia, przeszkodą,

---

<sup>9</sup> Niewątpliwie do tej kwestii odnoszą się słowa św. Pawła, mówiące o obecnym sposobie poznania jakby w lustrze. Por. 2 Kor 3,12–18, 1 Kor 13,12.

<sup>10</sup> Kwestia ta jest oczywiście tak stara jak refleksja filozoficzna, zaczynająca się tu w pełni wraz z powstaniem myśli sceptycznej.

<sup>11</sup> Zasadniczo pomijam tu jako niepoważne te koncepcje, które nie widzą związku między wyzwoleniem (także samorealizacją) i szczęściem.

<sup>12</sup> Jest to także zarodkowy, nasienny czas mitologiczny prapoczątku.

której nie należy przypisywać jakiegoś szczególnego, metafizycznego statusu. Przy bliższej analizie ten rodzaj niewiedzy ukazuje jednak swój głębszy wymiar. Wiąże się to z faktem, iż, po pierwsze, mówiąc o wędrownie sapiencjalnej (czyli poszukiwaniu duchowej wyzwalającej mądrości), trzeba przyjąć, że głównymi jej wyznacznikami nie jest to, co dokonuje się na zewnątrz zmieniającego się podmiotu, lecz wszystko to, co dokonuje się w sferze świadomości. Po drugie, problem leży w pytaniu, czy taka niewiedza nie może stanowić z metafizycznego punktu widzenia określonego w ontologiczny sposób stanu umysłu.

Pierwsza powyżej zaznaczona kwestia uwidacznia się w podkreśleniu znaczenia podmiotu w procesie uzyskiwania wiedzy wyzwalającej. Zgodnie z ewangelicznym powiedzeniem, iż dla człowieka nie to jest ważne, by zdobył świat, ale by uratował swą duszę, wiedza wyzwalająca skierowana jest na podmiot (jakkolwiek by nie był ogólnie określany). Istotny jest w tej sytuacji przede wszystkim ten „ktoś”, kto doznaje i poznaje, zaś jawiące się treści są istotne ze względu na niego. Aby naszkicować i wyjaśnić powyższe zagadnienie, sięgnąć można co najmniej do dwóch tradycji. Pierwsza wiąże się z Sokratesem i na różne sposoby interpretowanym podniesionym przez niego problemem niewiedzy, które to zagadnienie zapoczątkowało w filozofii (a potem w teologii europejskiej) lawinę zagadnień związanych z problemem dostępności wiedzy, koncepcji świadomości i nieświadomości oraz zagadnienia negacji. Druga to tradycja buddyjska, której poświęcone zostanie tu najwięcej miejsca.

Sokrates, jak deklarował, nie interesował się tym, co dzieje się w otaczającym świecie, celowo ignorując problemy kosmologiczne, o ile nie miały wpływu na wyjaśnienie ludzkiej natury, lecz w centrum swej uwagi postawił kwestie antropologiczne. Według świadectwa wyroczni delfickiej, najmądrzejszy człowiek na świecie za takiego się nie uważał, sądząc, że prawdziwa mądrość przynależy jedynie bogom<sup>13</sup>. Niezwykła samoświadomość Sokratesa nie pozwalała mu na jakiegokolwiek złudzenia: „a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje”<sup>14</sup>. Gdyby

<sup>13</sup> „A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic”, Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, IX 23, Warszawa 1984,

<sup>14</sup> *Ibidem*, VI 21.

jednak Sokrates lub jakikolwiek inny człowiek przebywał jedynie w granicach tego, co wie, i do tego z taką ostrą samoświadomością, odróżniającą to, co gruntownie poznane, od tego wszystkiego, co niepewne (co w takim razie nawet nie powoduje powstania mniemań), to zdolność do działania – a szczególnie do działania mającego moralny wymiar – byłaby niesłychanie ograniczona. A przecież o ten wymiar życia chodziło greckiemu mędrcom. Kształtowany przez niego ideał intelektualizmu etycznego, zgodnie z którym wiedząc prawdę, czym jest dobro, wybiera się je zawsze, zaś całe nieszczęście człowieka pochodzi z niewiedzy, stawia na ostrzu noża zagadnienie, czym jest wiedza. Wiedza ta w przypadku Sokratesa nosi wiele znamion wiedzy wyzwalającej: od wyborów moralnych z nią związanych zależy przecież ostatecznie, czy dusza ulega skażeniu, a więc czy zasługuje na dalsze istnienie w ludzkiej formie i ostatecznie na zbawienie. W sytuacji tak niebywałego napięcia: między koniecznością wyboru a istniejącą w sposób naturalny niewiedzą co do skutków decyzji, interesującą rolę odgrywał sokratejski daimonion, nieprzekazujący mu co prawda żadnej pozytywnej wiedzy, ale powstrzymujący przed złymi wyborami.

Postać demona interpretowana była w starożytności jako pośrednicząca między niebiańskimi bogami i ludźmi „istota powietrzna”<sup>15</sup>, towarzysząca człowiekowi, jego uczuciom i myślom. Jak pisze Platon, taki demon występuje w roli strażnika i świadka<sup>16</sup> ludzkich czynów, odgrywając tę rolę także podczas śmierci, dzięki czemu dokonać się może ostatni w życiu akt sprawiedliwości. W psychologicznym oglądzie taka postać wydaje się odnosić do specyficznego podziału umysłu, który uwidacznia się w wewnętrznym dialogu. Polega on na tym, że człowiek dzięki świadomości refleksyjnej przedstawia sobie, także w postaci abstrakcyjnych modeli, różne sytuacje, ocenia je oraz wyciąga wnioski z ich analizy, rozmawiając przy tym z sobą samym. Nie ma na ogół teoretycznej wątpliwości co do natury i tożsamości podmiotu tego dialogu, zaś w potocznym życiu podział umysłu na dwie prowadzące z sobą dialog części wydaje się czymś naturalnym, o ile

<sup>15</sup> Por. Apulejusz z Madury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.

<sup>16</sup> Platon, *Fedon*, 107 d–108 c; *Państwo*, X 617 e, 620 d–e; *Timajos* 90 a; *Fajdros* 253 a–b.



nie przybiera patologicznej formy<sup>17</sup>. Jednak i w tym przypadku pojawia się kwestia wiedzy i niewiedzy. Czy bowiem dyskurs pomiędzy „sobą” a „sobą” nie pokazuje możliwości jakiegoś szczególnego podziału w ramach samego podmiotu, stawiając w tym kontekście problem jego tożsamości<sup>18</sup>?

W tym przedstawionym poetycko rozpoznaniu kryje się między innymi problem tożsamości podmiotu, a także problem jego granic. Na bliżej usytuowanych – czy też bardziej oddalonych od świadomego centrum podmiotowości – granicach pojawia się niewiedza dotycząca przedmiotów<sup>19</sup>. Jednak bardziej interesująca tu jest niewiedza związana z samym podmiotem, z bezpośrednim rozpoznaniem jego istoty. Kierunkiem tego poznania nie może być, jak się chyba zasadnie wydaje, rozszerzanie jego granic<sup>20</sup>, ale droga „do środka”, bowiem chodzi o samopoznanie, którego nakaz uwieczniony został w słynnej delfickiej formule „poznaj samego siebie”. Dodać należy na marginesie, że kwestia, czy możliwe jest bezpośrednie poznanie podmiotu przez niego samego, poruszana była przez wielu filozofów i jak wiadomo, ostatecznie nie doczekała się zadowalającego rozstrzygnięcia, lecz przesuwana była w sferę poznania mistycznego, którego prawomocność z filozoficznego punktu widzenia jest problematyczna. Problemy te obecnie zaangażowane są w spór o trafność i rzetelność metod introspekcji oraz w zagadnienie natury umysłu (konstruuje się wiele różnych modeli umysłu, opierających się nieraz na całkowicie odmiennych założeniach<sup>21</sup>). Być może, jakaś konstelacja przesłanek sta-

---

<sup>17</sup> Przytoczyć tu można dyskusyjną koncepcję dezintegracji pozytywnej T. Dąbrowskiego, zgodnie z którą rozpoznanie przez Sokratesa wewnętrznego głosu świadczyć może o szczególnej formie jego życia psychicznego, zmierzającego przez formy quasi-patologiczne do pełni rozwoju. Nie będzie tu także dyskutowana kwestia, czy sokratejski demon może być uznany za projekcję superego.

<sup>18</sup> Buddyjskim odniesieniem do tego zagadnienia jest np. koan „Mistrz Soeng Am zwykł wołać samego siebie i sam sobie odpowiadać – dwa umysły – który z nich jest właściwym mistrzem?”. Zważając przy tym na fakt, iż problem tożsamości związany jest ściśle z zagadnieniem negacji (gdyż tożsamość jakiegoś przedmiotu określa się najczęściej przez zanegowanie jego nieistotnych cech), zagadnienie to angażuje ogromny aparat metodologiczny.

<sup>19</sup> Idąc za C.G. Jungiem, sądzę, że w przypadku osoby, która nie przeszła procesu indywiduacji, centrum psyche pokrywa się z centrum pola świadomości.

<sup>20</sup> Określenie granic podmiotu stanowi niewątpliwie ważne jego poznanie, niemniej jednak mówi więcej o jego funkcjach niż istocie.

<sup>21</sup> Por. Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa 1999.

nie się racją dostateczną teorii tego zagadnienia, jednak przy obecnej sprzeczności między na przykład neurobiologią a psychologią głębi zakończenie sporu nie pojawi się zapewne prędko.

Zakorzeniony w starożytności sokratejski nurt w filozofii, a potem w psychologii zachodniej, nie stał się głównym wyznacznikiem myślenia o wiedzy, niewiedzy i podmiocie. Problematyka ta, oddalając się coraz bardziej od metod introspekcji, zaczęła zajmować badaczy widzących w maksymalnej obiektywizacji i intersubiektywnej weryfikacji psychicznych treści perspektywę prawdziwie naukowego poznania. Niewątpliwe sukcesy współczesnej psychologii, neurobiologii czy kognitywistyki są potwierdzeniem wielkiej wartości takiej postawy poznawczej. Natomiast bliski sokratejskiej refleksji sposób uprawiania filozofii istnieje dalej w myśli Wschodu, szczególnie w filozofii indyjskiej (joga, wedanta, śiwaizm monistyczny) oraz w buddyzmie (w którym podejście introspekcyjne kontynuowane jest od starożytności). Zadanie, jakie postawiły sobie u swego zarania wspomniane wschodnie kierunki filozoficzne, polegało na uzgodnieniu zasady introspekcji z intersubiektywnością i weryfikacją, mającą owocować w znakach duchowego rozwoju. Trzeba jednak zaznaczyć, że ta pierwsza kwestia uznawana była za ważniejszą. Trudno ocenić, która z tych postaw jest ostatecznie bardziej słuszna. Wydaje się, że w perspektywie rozwoju nauki maksymalna obiektywizacja przedmiotu badań ma niewątpliwe zalety, których nie można zakwestionować, nie wiadomo jednak, czy zaufanie do doświadczenia wewnętrznego nie jest bardziej istotne z punktu widzenia soteriologii. To drugie podejście będzie więc przedmiotem dalszego oglądu, ze szczególnym uwzględnieniem buddyzmu.

Buddyzm jako religia i filozofia rdzenną przyczynę istnienia sansary, czyli uwarunkowanego świata wypełnionego różnymi rodzajami cierpienia, upatruje w niewiedzy. Zarówno w sformułowaniu Czterech Szlachetnych Prawd, jak i w Prawie Współzależnego Powstawania niewiedza dotycząca tego, jaka jest w swej istocie natura rzeczywistości, stanowi podstawowy, źródłowy czynnik utrzymujący kogoś w konieczności doświadczenia przedmiotów konstytuujących trzy sfery rzeczywistości sansarycznej<sup>22</sup>. Jeżeli więc cały świat zjawiskowy pochodzi

<sup>22</sup> Są to: sfera pożądania zmysłowego, sfera czystej formy oraz sfera bezforemna. Nawet najwyższe stany sansaryczne, takie np. jak doświadczenie nieskończoności świadomości (której przedmiotem jest nieskończona przestrzeń) czy też doświadczenie

ostatecznie z niewiedzy, która stanowi ostateczną przyczynę cierpienia, to zachodzi uzasadnione, jak się wydaje pytanie, czy w ogóle niewiedza może być na gruncie buddyzmu w jakikolwiek sposób waloryzowana? Okazuje się, że w procesie dochodzenia do oświecenia (resp. uzyskania wiedzy wyzwalającej) pewien rodzaj niewiedzy odgrywać może szczególną rolę, konieczną dla uzyskania tego stanu, a nawet stan umysłu określany w pewnych tradycjach zen jako „nie wiem” ma szczególny wymiar ontologiczny, bez doświadczenia którego niemożliwe jest wyzwolenie.

Istnieje w buddyzmie przekonanie, że w jego ramach powstało wiele doktryn, które nauczane były zależnie od potrzeb różnych kategorii ludzi, tak jak na różne choroby stosuje się inne lekarstwa. Zgodnie z tradycją utrzymywaną do dzisiaj w zen, Budda Siakjamuni ujawnił ostateczną prawdę swej Nauki Mahakaśjapie<sup>23</sup>. Sposób jej przekazania był odmienny od zwyczajów przyjętych przez słynnego Nauczyciela, gdyż, jak głosi legenda, Budda nie wygłosił oczekiwanego przez wszystkich kazania przed zgromadzeniem na Górze Sępa, ale jedynie podniósł do góry kwiat. Mahakaśjapa, widząc ten gest, roześmiał się – i wówczas Budda stwierdził, że właśnie ten jego uczeń zrozumiał istotę głoszonych nauk. Od tego czasu, jak twierdzi chińska tradycja chan oraz japońscy wyznawcy zen, ten „pozasłowny przekaz” przechodzi w nieprzerwanej linii przez indyjskich uczniów, chińskich oraz japońskich patriarchów i mistrzów aż po dzień dzisiejszy. Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć, że jednym z indyjskich patriarchów tego kładącego największy nacisk na praktyki medytacyjne nurtu<sup>24</sup> był Nagardżuna, twórca madhjamaki, filozofii radykalnie kwestionującej możliwość pozytywnego orzekania o jakichkolwiek rodzajach bytu. Określenie „pozasłowny przekaz” wskazuje na to, że słowa nie mogą oddać istoty wyzwalającej treści. Jak starał się wykazać Nagardżuna, przedstawiając logiczne uzasadnienie dla słynnego czwórmianu Buddy<sup>25</sup>, jakakolwiek intelektualna

jakości świadomości (której przedmiotem jest nierzeczowość „iluzoryczność” zjawisk) ukrywają w sobie niewiedzę.

<sup>23</sup> Stwarza to oczywiście problem w dyskusji z różnymi nurtami buddyzmu, gdyż każdy z nich stoi na stanowisku, iż to właśnie on stanowi zwieńczenie wszelkich buddyjskich doktryn i sposobów praktyki.

<sup>24</sup> W każdym razie takie są deklaracje zen. Słowo to, tłumaczone z chińskiego chan, ma indyjskie pochodzenie i źródłowo oznacza medytację (sansk. *dhyāna*).

<sup>25</sup> Nie można orzekać, ani że coś: 1) jest; 2) nie jest; 3) jest i nie jest; 4) ani jest, ani nie jest.

kategoryzacja nie jest w stanie dostarczyć sama z siebie doświadczenia wprowadzającego w oświecony stan umysłu. Kategoryzacja i tworzenie pojęć ujmują i ustalają zjawiska świata oraz stany podmiotu, tworząc statyczny obraz rzeczywistości, a więc petryfikując to, co w swym istnieniu jest dynamiczne i wykracza poza jednoznacznie i potocznie ustaloną wizję świata. Nie znaczy to, według zen, że słowa są całkowicie bezużyteczne, chociaż bowiem nie są prawdą, mogą na nią wskazywać<sup>26</sup>, a nawet można stwierdzić, że są konieczne, gdyż bez nich niemożliwe byłoby to wskazywanie.

Wszystkie sensory, jakich dostarczają słowa, z punktu widzenia prawdziwej, czyli oświeconej wiedzy stanowią pewnego rodzaju niewiedzę. Tworzy ona jednak granicę, za którą ukrywa się prawda o rzeczywistości. Z tego punktu widzenia doświadczenie niewiedzy, które bierze się ze zrozumienia ograniczoności wiedzy wynikającej z użycia słów, stanowi konieczny etap w dążeniu do doświadczenia oświecenia. Jest to przeszkoda konieczna na tej drodze, bowiem jedynie podczas wysiłku jej przekraczania idący nią potwierdza swe istnienie. Bez tego doświadczenia niemożliwe jest zrozumienie, czym jest sama egzystencja. Buddyizm zen nie podziela stanowiska doktryn indyjskich, twierdzących, iż język (sanskryt) stanowi pełne odwzorowanie struktury boskiej kreacji<sup>27</sup>. W jego rozumieniu słowa niosące nawet interesujące i twórcze sensory są ostatecznie puste, pozbawione samoistnego bytu i jakiegś w ostateczny sposób ustalonej natury. Jednak niewiedza, która pojawia się na granicy rozumienia istotnych pytań dotyczących świata i człowieka, ma duże znaczenie, wykraczające poza samo zdanie sobie sprawy z tego, że człowiek jest ograniczony w swym poznaniu. Zdanie sobie sprawy z takiego, w pewnym sensie Wittgensteinowskiego, wzajemnego ograniczenia sfery myślenia i języka jest jednak tylko jednym z aspektów tego problemu. Z punktu widzenia buddyizmu zen niewiedza, która pojawia się w radykalnie prowadzonym procesie poznaw-

---

<sup>26</sup> W tym przypadku zen nie wykracza poza myśl indyjską, w której często używa się porównania myślenia dyskursywnego do „palca pokazującego księżyc” lub „łyżki, która nie zna smaku zupy”.

<sup>27</sup> Chodzi tu o doktryny sięgające do wedyjskiej koncepcji twórczego „słowa” (*vâc*), które pełni w procesie kreacji funkcje podobne do kreatywnych funkcji Logosu. W koncepcjach tych dźwięki odwzorowywać mają subtelne wibracje pierwotnej przestrzeni, które tworzą geometryczne (w sensie podobnym do pitagorejskiego) wzorce zjawisk.

czym, partycypuje w czymś znacznie głębszym niż jedynie w dojściu do kresu rozumienia. Ma mianowicie zawarty immanentnie w sobie twórczy aspekt, jest „czymś”, co pozwala na ujawnienie się wyzwalającej wiedzy, podobnie jak opisywana w mitach ciemność nie tylko w metaforycznym sensie „rodzi” światło. Analizie poddane zostaną obecnie dwie zaznaczone powyżej kwestie, a mianowicie, czy niewiedza ta jest „czymś”, oraz sugestia, iż wiedza uwalniana jest ze stanu niewiedzy, nie zaś tworzona jako coś radykalnie nowego. W eksplikacji tych problemów zasadniczym materiałem interpretacyjnym będą nauki koreańskiego mistrza zen Seung Sahn Nima, w których jedną z zasadniczych metod praktyki stanowi nieustanne utrzymywanie „umysłu nie wiem”.

W tradycji reprezentowanej przez Seung Sahn Nima<sup>28</sup> w dochodzeniu do stanu umysłu „nie wiem” najważniejsza jest koncentracja umysłu, rozpoczynająca się od postawienia sobie pytania „kim jestem?” lub pytania równoważnego. Zadając sobie takie uniwersalne pytanie<sup>29</sup>, każdy może oczywiście podać swe imię, opisać wygląd ciała, wskazać na wykonywany zawód, wspomnieć przyjaciół i krewnych, ocenić swe umiejętności, inteligencję, historię życia itd. Niemniej jednak w odpowiedzi na to pytanie – o ile ma ono prowadzić do uzyskania wyzwalającej wiedzy – nie chodzi o wymienione i podobne im właściwości, lecz o bezpośrednie wskazanie na ten podmiot, który rozumie w czasie zadawania pytania jego najgłębszy sens. W przypadku praktyki stosowanej przez słynnego śiwaitę z Tiruvannamalai, Śri Ramana Maharisiego, pytanie brzmiało: „Kim jest ten, który słucha tego dźwięku?”, co podkreślić miało najbardziej aktualny wymiar pytania i oczekiwanej odpowiedzi<sup>30</sup>. Każde pytanie wskazujące na istotę

<sup>28</sup> Mistrz Seung Sahn założył działającą na Zachodzie Szkołę Zen Kwan Um.

<sup>29</sup> W tym przypadku źródło i droga postępowania wydają się niezmiernie podobne, czy będzie to delficka formuła *gnosis auton*, buddyjskie „kim (czym) jestem?” lub takie samo (choć stawiane w innym kontekście filozoficznym) pytanie Śri Ramana Maharisiego. Wydaje się, że różnią się w tych przypadkach jedynie konteksty, natomiast istota pytania jest taka sama. Por. *Nauka Szri Ramana Mahariszi*, red. W. Dynowska, Bombay 1957.

<sup>30</sup> Tradycja związana z aśramą Maharisiego głosi, że sam mistrz uzyskał stan mokszy po sześcioletniej nieprzerwanej medytacji, podczas której zadawał sobie to pytanie. Co interesujące, sam Mahariszi stwierdził, iż możliwość konstruktywnego (resp. prowadzącego do wyzwolenia) postawienia sobie takiego pytania nie jest możliwa bez jógicznej inicjacji, a jeżeli ktoś spontanicznie je sam sobie stawia i rozumie sens kie-

tęgo, który je zadaje, ma podobne znaczenie. Mogłoby to więc być na przykład pytanie: „Kim jest ten, który w tym momencie czyta (lub pisze) te słowa?”. Nie chodzi przy tym o przedstawienie najbardziej nawet skomplikowanej i opartej na wyszukanych badaniach (np. neurofizjologicznych) teorii poznającego podmiotu ani o subtelny dyskurs, mający na celu zaspokojenie potrzeby sensu, który wypełni intelektualnie skonstruowany obraz świata, ale o odpowiedź daną „tu i teraz”, wydobywającą ze stanu niewiedzy dzięki takiemu pytaniu istotę pytającego podmiotu dla niego samego. W zen takie zadawanie pytań zwie się „językiem samadhi”<sup>31</sup>. Przypomina to zarzucanie haczyka wędką w głębokie wody nieświadomości, a następnie uważne wyciąganie z nich (z nieświadomego umysłu) tego, co potraktowało to pytanie jak haczyk. Tego typu praktyka ma na celu wzmocnienie uwagi, ale przede wszystkim opróżnienie umysłu z zalegających w nim nieświadomych struktur<sup>32</sup>, blokujących możliwość pojawienia się bezpośredniej intuicji nakierowanej na niezapośredniczoną żadnymi słowami i myślami rzeczywistość. Z punktu widzenia rozważanej problematyki jest to celowe zanurzenie się w niewiedzę, co łączy ją z powszechnym w zen użyciem koanów<sup>33</sup>.

Japońskie słowo „koan” pochodzi z języka chińskiego, w którym oznaczało *casus* sądowy, kwestię do rozstrzygnięcia. W buddyzmie chan zaczęło oznaczać pewnego rodzaju zagadkę, zadawaną praktykującym uczniom po to, by sprawdzić stan ich dążących do oświecenia umysłów. Koan jest skonstruowany w ten sposób, że nie można dać nań zadawalającej odpowiedzi, odwołując się jedynie do będących w codziennym użyciu kategorii. Są one z reguły dualistyczne, bo jeżeli w umyśle pojawia się pojęcie bytu, to w myśleniu pojawi się także i niebyt, jeżeli jest góra, to jest i dół, dobro występuje jako dobro, ponieważ istnieje zło itd. Mówiąc o świecie i określając jego charakter, wybiera się z reguły jakieś jego cechy, które, naturalnie, mają swe

---

runku, w którym zmierza jego umysł podczas medytacji nad jego treścią, oznacza to, iż uzyskał taką inicjację w poprzedniej inkarnacji.

<sup>31</sup> Stan samadhi w buddyzmie określa się najczęściej jako „ujednopunktowanie” umysłu (resp. świadomości), tj. stan, w którym umysł osiąga maksymalne ujednolicenie i wewnętrzną jedność (*Majjhimanikaya*, 44).

<sup>32</sup> Wasan i sanskar.

<sup>33</sup> Terminem chińskim jest *kung an*, koreańskim *kong-an*.

przeciwieństwo. Myślenie związane w ścisły sposób ze słowami działa właśnie w taki dwoisty sposób; określa praktycznie „mapę”, dzięki której można działać w świecie i być skutecznym. Lecz zgodnie z metafizyką i psychologią buddyjską podział na podmiot i przedmiot jako na radykalnie oddzielone od siebie sfery rzeczywistości w ostatecznym rachunku jest iluzją. Pojawiające się w ciągłym strumieniu osobowości<sup>34</sup> elementy (*dharma*) tylko w konwencjonalny i względny sposób można podzielić na podmiotowe i przedmiotowe, natomiast sama rzeczywistość nie dzieli się w ten sposób. *Modus* istnienia, zgodnie z którym człowiek traktuje się jako podmiot, odseparowany radykalnie od tego, co jawi się mu jako przedmioty świata, stanowi według buddyzmu złudzenie poznawcze. Jedną z cech oświecenia, o ile można przypisać mu pozytywne atrybuty, jest ujrzenie iluzoryczności rozdwojenia na esencjalnie istniejący podmiot i przedmiot.

Zagadka koanu chce zaradzić w radykalny sposób sytuacji codziennego (co jest też nazywane „naturalnym”) przebywania w niewiedzy i w paradoksalnej drodze do oświecenia prowadzi praktykującego do innego rodzaju niewiedzy, czyli do doświadczanego w pełni świadomości „umysłu nie wiem”. W takim „homeopatycznym” podejściu chodzi o zniszczenie przeszkadzających konstrukcji intelektualnych przy pomocy intelektu. Zachodzi pytanie, czy jest to w ogóle możliwe. Uczeń, koncentrując swój umysł na treści koanu i nie mogąc go rozwiązać przy pomocy dyskursywnego myślenia, wchodzi w stan, w którym zmęczenie problemem stanowi jeden z powodów odrzucenia dotychczasowego sposobu ujmowania rzeczywistości. Jak głosi aforyzm zen, „nawet milion lat szlifowania dachówki nie uczyni z niej lustra”, tak też milion lat wysiłku udzielenia odpowiedzi na pytanie koanu przez zdominowany dualizmem intelekt nie doprowadzi do akceptacji mistrza, a tym bardziej do oświecenia. Jednak samo pocieranie dachówki może doprowadzić do tego, że kiedyś się ona zetrze. Dualizm intelektu w tej skoncentrowanej i nieustannej pracy unicestwi sam siebie, a umysł opróżni się ze zbędnych idei, wyobrażeń, wspomnień i obaw związanych z obrazem świata ustalonym przez użycie słów – i wówczas naro-

<sup>34</sup> Posługuję się tutaj określeniem „strumień osobowości”, zaczerpniętym z tradycji therawady, niemniej jednak można zastosować je także w innych tradycjach buddyjskich, rozumiejąc przez „strumień osobowości” dynamiczny sposób przejawiania się pięciu skandh.

dzi się intuicja bezpośrednio chwytająca prawdę o tym, „w jaki sposób rzeczy są”<sup>35</sup>.

Koany, podobnie jak i wiersze zen, mają wiele funkcji. Jedną z ich podstawowych funkcji jest umożliwienie postawienia sobie zasadniczych pytań dotyczących egzystencji w taki sposób, by mogły stać się podstawą stanów umysłu prowadzących do wyzwalającej wiedzy. Mówiąc językiem zen, chodzi o postawienie tzw. Wielkiego Pytania. I właśnie stan niewiedzy, o jakim mowa, czyli taka niewiedza, która może zrodzić wyzwalającą wiedzę, jest w drodze do wyzwolenia koniecznym warunkiem dla udzielenia odpowiedzi na Wielkie Pytanie. Mistrz Seung Sahn, wyjaśniając znaczenie jednego z wierszy zen, wskazał na sposób wywołania takiej kwestii w umyśle praktykującego. Wiersz ten skonstruowany jest podobnie jak setki innych wierszy zen mających spowodować pojawienie się Pytania:

Siedząc w ciszy w górskiej świątyni spokojną nocą,  
Niezwykły spokój i bezruch jest naszą pierwotną naturą.  
Dlaczego w takim razie zachodni wiatr wstrząsa lasem?  
Samotny krzyk gęsi wypełnia niebo.

Komentując te strofy, Seung Sahn stwierdza, że

pierwsze linijki ukazują, że „forma jest pustką, a pustka formą”. Wyjaśniają naszą naturę. Wyjaśniają pierwotny punkt [...]. Linijki te używają myślenia przeciwieństw dla wyrażenia pewnego wrażenia dualizmu. Trzecia linijka pyta: „Dlaczego w takim razie zachodni wiatr wstrząsa lasem?” [...] Inny wiersz mówi: „Ten cały świat jest całkowitym spokojem. Słońce, księżyc i gwiazdy – skąd one pochodzą?”. Jednak jeśli jesteś całkowitym spokojem, skąd w ogóle mogłyby pochodzić słońce, księżyc i gwiazdy? To jest przykład myślenia przeciwieństw wywołującego Wielkie Pytanie<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Najbardziej znanymi zbiorami koanów są używane w szkole Rinzai *Zapiski Błękitnej Skąły* i zbiór mistrza Mumona *Brama Bez Bramy*. Przykładami koanów z tych zbiorów są np.: „Uderzenie dwiema dłońmi to klaśnięcie, czym jest klaśnięcie jedną dłońią?”, „Kto wlecze tego trupa?”, „Co to jest?”, „Jaka jest twoja twarz sprzed narodzenia się twoich rodziców?”. W Szkole Zen Kwan Um, założonej przez Seung Sahn Nima, różne typy koanów zostały w skondensowany sposób przedstawione w postaci tzw. *Dziesięciu Bram*, odpowiadających kolejnym stopniom rozwoju.

<sup>36</sup> Seung Sahn, *Kompas Zen*, tłum. Bon Gak [Robert Bączyk], Warszawa 2005, s. 344–345.



Istota problemu jest więc taka: jeżeli wszystko jest od (w) początku doskonałe, to dlaczego coś się zmienia, dlaczego „zachodni wiatr wstrząsa lasem”, „pojawiają się słońce i gwiazdy”, człowiek rodzi się i umiera, doznaje czegoś i myśli? To pytanie nie jest w swej istocie różne od niepokoju wszelkich teodycei, gdyż i w nich zasadniczym problemem – choć nie tak antropocentrycznie sformułowanym i teologicznie zapisanym – jest kwestia: w jaki sposób doskonałość (Bóg, Absolut) stworzyła (emanowała, ukształtowała) świat, który nie jest przecież na pierwszy rzut oka ani boski, ani doskonały. Jeżeli bowiem to, co stanowi istotę istnienia, samo w sobie jest nieporuszone i poza przypadłościami przemijalnych bytów, to dlaczego te niedoskonałe byty istnieją, nawet jeżeli ich wypełnione cierpieniem istnienie jest iluzją?

Według Seung Sahn Nima, dla kogoś praktykującego duchową ścieżkę doskonałym środkiem wywołującym stan umysłu będący Wielkim Pytaniem jest konsekwentne utrzymywanie „umysłu nie wiem”. Właściwie te dwie rzeczy są synonimiczne – „umysł nie wiem”, który pojawia się po zadaniu sobie w najgłębszym skupieniu koanicznej kwestii, jest Wielkim Pytaniem. Jest to oczywiście pytanie o najbardziej intymną, wewnętrzną istotę pytającego. „Nie wiem” jest stanem umysłu kogoś zadającego właśnie, z najwyższą medytacyjną uwagą i skupieniem, pytanie, na które nie znajduje żadnej racjonalnej odpowiedzi. Mamy tu więc do czynienia z paradoksem, który polega na tym, że ta sytuacja wiąże w jednym akcie świadomości maksymalną jasność umysłu osoby zmagającej się z zagadką, z niewiedzą, jaka jest jedyną treścią tego umysłu w tym szczególnym momencie. To, co wówczas się jawi, nazywane jest „pustym umysłem”. Buddyzm (szczególnie zen) przywiązuje wielką wagę do „pustego umysłu”, gdyż to właśnie on stanowi poszukiwaną istotę praktykującego. Jest ona opisywana w odniesieniu do doświadczenia medytacyjnego jako „jasna”<sup>37</sup>. Tylko ona może odzwierciedlić „pustą” (*śūnya*) naturę całej rzeczywistości, a zrozumienie tego stanowi podstawowy warunek oświecenia. Samo oświecenie zaś, o ile można je w ogóle opisać przy pomocy jakiegokolwiek dyskursu, związane jest właśnie z jasną intuicją „pustki”, zarówno podmiotu, jak i przedmiotu, a także z intuicją, iż sam podział

<sup>37</sup> Szczególnie w tantrze buddyjskiej kładzie się nacisk na współlistotność dwóch aspektów pierwotnej natury umysłu, czyli na świetlistość (przejrzystość) oraz pustkę (nierzeczowość, współzależne powstawanie).

podmiotowo przedmiotowy jest względny i ostatecznie także „pusty”. Sutra Serca Mądrości Transcendentalnej twierdzi, że „wszelkie dharmy są puste, ani nie pojawiają się, ani nie znikają” – i to poznanie jest możliwe dzięki wrodzonej jasności umysłu.

Jak widzimy, w duchowej, sapiencjalnej podróży do „nie wiem” ujętej w kategorii buddyzmu zen (które jednak można przełożyć na kategorie, jakimi posługują się inne tradycje duchowego rozwoju), specyficznie rozumiana niewiedza jest czymś koniecznym i kreatywnym. Dochodzenie do niej nie jest pogrążaniem się w odmętach chaosu, lecz związane jest z najwyższym wysiłkiem świadomości, która usiłuje wyjść poza dualizm wszelkich rozróżnień. Niewiedza ta nie jest też zwykłą, „codzienną” niewiedzą, ponieważ umysł w tym stanie jest maksymalnie jasny i skoncentrowany. Dojście do tego punktu ukazuje, że podobnie jak podmiot i przedmiot, tak i transcendencja łączy się z immanencją, a immanencja z transcendencją; obie te kategorie stapiają się w jedność, ponieważ jedność rzeczywistości nie dopuszcza do takich rozróżnień. Światło umysłu towarzyszy cały czas na tej drodze i ostatecznie okazuje się, że to ono jest najbardziej istotną cechą umysłu rozpoznającego, działającego zarówno w świecie dwoistości, jak i w sferze jedności. To dzięki temu wrodzonemu światłu, stanowiącemu według buddyzmu niezbywalną właściwość umysłu, możliwe jest postawienie Wielkiego Pytania. „Umysł nie wiem” jest też tym, który doświadcza niewiedzy mającej zrodzić oświecenie. Zgodnie z deklaracjami buddyzmu zen, oświecenie nie przychodzi „z zewnątrz”, gdyż umysł, który rozpoczyna tę drogę poszukiwań, sam w sobie jest już oświecony, stanowiąc naturę Buddy obecną we wszystkich istotach – i to ona ostatecznie rozpoznaje siebie. Podkreślić należy, że jest to możliwe właśnie dzięki szczególnej niewiedzy, odgrywającej rolę całkowicie „pustego (resp. czystego) lustra”, które nie jest oddzielone w swej metafizycznej właściwości od świetlistości umysłu<sup>38</sup>. W „umyśle nie wiem” nie tylko brak podziału na podmiot i przedmiot, transcendencję i immanencję, ale nie ma też czasu, ponieważ w czystym „momencie czasu – istnienia” nie ma płynącego czasu, czyli przeszłości, teraźniejszo-

<sup>38</sup> Teologiczną analogią wydaje się tu symbolika obłoku, w który wkroczył Mojżesz na górze Synaj. Według pism mistycznych obłok ten miał w swej lustrzanej naturze jednocześnie moc zakrywania (niewiedza), jak i ujawniania (wiedza, oświecenie). Por. I. Trzczińska, *Światło i obłok. Z badań nad ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998.

szości i przyszłości<sup>39</sup>. Jasną jest rzeczą, że takiego odczucia czasu nie ma także w naturze oświecenia.

Sapiencjalna podróż nie ma początku, jeśli jednak jest skuteczna, to ma koniec, co zgodne jest z buddyjskim ujęciem, w którym sansara nie ma początku, lecz nirwana jest jej końcem, zaś nirwana ma początek, nie ma jednak końca. Jak widać, w strukturze tej wewnętrznej podróży, której celem jest osiągnięcie wyzwalającej mądrości, wiążą się z sobą trzy istotne wątki: czas (który jest przekraczany w chwili oświecającego doznania czystego istnienia), transcendencja (która w momencie oświecenia stanowi jedność z immanencją) oraz światło umysłu (mające za swój istotny przedmiot, poprzedzający bezpośrednio w drodze duchowej oświecenie, ciemność niewiedzy<sup>40</sup>).

---

<sup>39</sup> Jak pisze patriarcha Dogen, chwila czasu – istnienia – znajduje się poza potocznym rozumieniem upływu czasu. Por. Dogen Shobogenzo, *Zen Essays by Dogen*, tłum. Th. Celary, Honolulu 1992.

<sup>40</sup> Ten sam schemat znajdziemy w nasyconej tantrycznymi treściami *Tybetańskiej Księdze Umarłych*: bezpośrednim etapem poprzedzającym manifestację matczynego Jasnego Światła jest przejawienie się umysłu „promieniującej czerni bliskiego osiągnięcia” (tyb. neyer thob nag pa'i sems). To doświadczenie nazywane jest także „Wielką Pustką”. Przejawianie się tego umysłu związane jest z postępującym manifestowaniem się nieświadomości, a więc i niewiedzy. Bezpośrednio po tym etapie jaśnieje Jasne Światło, stanowiące esencję rzeczywistości. Por. *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I. Kania, Kraków 2001.